



## **Irak'ta Nakşibendiyye-Hâlidîyye ve Selefi Mücadelesi**

**Itzhak Weismann - Hayfa Üniversitesi**

Çeviren: Abdulhalim Durma

Modern Selefilik, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Irak'ta ortaya çıktı. Bu eğilim Hintli ehl-i Hadis'in kabul edilerek yeni bir çeşit rasyonel ictihâdın benimsenmesiyle, babası ebû el-Thanâ'nın mezar ziyaretleri ve evliyanın yüceltilmesini kaleme aldığı Vahhâbî tarzındaki eleştiriyi miras alarak birleştiren Nu'mân Hayr el-Alûsî tarafından yönetildi. Alûsî'lerin asıl muhalifleri Nakşibendiyye'nin Hâlidî kolunun üyeleri idi. 1870'lerde onların saflarından çıkan Dâvûd ibn Circis, geleneksel Süfi pratiklerini savunmakla kalmayıp, aynı zamanda İslami ortodoksluğu taklîd temelinde yeniden tanımlamaya da yardımcı olmaktaydı.

Modern Selefi eğilimin ortaya çıkışı, genellikle 1881'de Iraklı alim Nu'mân Hayr al-Dîn el-Alûsî tarafından “Şeyh el-İslâm” Ahmed ibn Teymiyye'nin uzun bir savunmasının yayınlanmasıyla ilgilidir. İslam'ın mistik yanına muhalif değilken bile Nu'mân bu kitapta İbn Teymiyye'nin muayyen Süfi uygulamalarını, özellikle yardım için evliyaya başvurma ve türbe ziyaretleriyle

bağlantılı olanları kınama konusundaki otoritesini kaydetmekteydi. Bu tür kınamalar beklenebilse de, eleştiriler, o günlerde Irak'taki en yaygın ve nüfuzlu tarikatlar olan Kâdiriyye ve Rifâ'iyye'ye yönelik olacaktı. Aynı yıl çıkan Nu'mân'ın üç başka yazısının da asıl hedefi, daha çok Nakşibendiyye-Müceddidiyye'nin ortodoks Hâlidî dalı idi. Bu, Hintli ehl-i Hadîs hareketinin lideri Sıddık Hasan Han'a, müridin kalbine merkezi uygulamalardan biri olan manevi rehberine (rabıta) dair mistik pratiğe ilişkin olarak ortaya koyduğu görünüşte retorik bir soruydu. Birçok açıdan Nu'mân Hayr el-Dîn'in şeriata aykırı Tasavvuf uygulamaları olarak gördüğü yönündeki Halidiyye eleştirisi, daha önce babası Abû el-Thanâ Mahmud el-Alusî tarafından, özellikle de ünlü Kuran tefsirinde dile getirilen fikirlerini izlemekteydi<sup>1</sup>. Ve nihayetinde, 19. yüzyılın başlarında Bağdat'taki Vahhâbî etkilerinden türetilmişti. ebû el-Thanâ, gençliğinde Şeyh Hâlid'in bir öğrencisi olsa da, kentin Hanefî müftüsü olarak görevinden alınmasının arkasında olduklarına inanarak 1840'lı yılların sonlarında, onun halefleri ile kavga etmiş olmasının

---

<sup>1</sup> Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Î-Şurâni'l-azîm ve's-sebi'l-meşânî. Âlûsî'nin en değerli eseri sayılan meşhur tefsiridir. Otuz dört yaşında iken yazmaya başladığı bu eseri on altı yılda tamamlamıştır. İlk defa dokuz cilt halinde Bulak'ta (1301), daha sonra on iki cilt halinde Kahire'de (1346/1927) ve on beş cilt (otuz cüz) olarak Beyrut'ta (ts.) basılmıştır.

dışında Halidiyyeye hiçbir saldırı olmadı. Yine de, iki Selefî-Hâlidî tartışması arasında, Hindistan ehl-i Hadîs hareketinin katılımı ve Nu'mân'ın Şeyh Hâlid'in rabıtaya dair merkezi uygulaması üzerine yaptığı doğrudan saldırı, 1880'lerin başında başlatılan kampanyanın, Nakşibendi-Hâlidî Ortodokslarının yönlendirmesinde olduğu gibi Selefî inancının gelişiminde de yeni bir evreyi temsil ettiğini göstermektedir.

Bu makale, genel olarak Numân Hayr el-Alûsî'nin Selefî çağrısının mahiyeti ve özel olarak da Nakşibendi-Hâlidî Sufî tarikatına yöneltilen meydan okumanın analiziyle başlamaktadır. Alûsî ile Bağdat'taki Hâlidîyye önderleri arasındaki ilişkiler, içinde bulundukları yerel ve Osmanlı İmparatorluk bağamlarına atıfta bulunarak ebû el-Thanâ'nın günlerinden bu yana olan ilişkileri ve daha sonra da Hâlidîlerin buna verdiği yanıtla incelemeye devam edilmektedir. Selefî mücadelesi, Nu'mân zamanında Hintli ehl-i Hadîs hareketinin fikirleriyle yeniden canlılık kazandı. Son olarak, Selefî-Hâlidî tartışmasının Sufizmi çevreleyen eski çağ tartışmalarından ayrılması ve Arap dünyasına yayılma yollarını çizdiği daha geniş doktrinsel ve sosyo-dini sorunlar tanımlanmaya çalışılmaktadır.

## Selefi Mücadelesi

Nu'mân Hayr al-Dîn el-Alûsî'nin 'Jilâ 'al-aynayn fî muhâkamat el-Ahmedeyn' isimli çalışması, ortaçağ ve erken modern dönemlerde Müslüman din adamlarını meşgul eden birçok teolojik, hukuki ve mistik meseleyi içine alan kapsamlı bir tezdır<sup>2</sup>. Yazarın belirttiği gibi, eserin amacı, on altıncı yüzyılın asli itibarsızlaştırıcılardan biri olan Mısırlı fakih Ahmed ibn Hacer el Heytemi'nin eleştirilerine karşı "zamanın müctehidleri arasında sonuncusu" olarak kabul edilen Takî al-Din Ahmed ibn Teymiyye'yi savunmaktır. Nu'mân geçmişten gelen geniş bir din adamları topluluğuna değinerek, İbn Teymiyye'nin kendisi ve onun öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye'nin yazılarından hareketle, daha yeni bazı akademisyenlerden eserleri için özel bir ilham kaynağı olarak bahseder. Bunlar arasında, on yedinci yüzyılın başlarında hadis çalışmalarına doğru kayma öncesi dönüm noktasında önemli bir figür olan Medine'nin aydın Sufî alimi İbrâhîm el-Kûrânî, on

---

<sup>2</sup> Cilâü'l-ayneyn fî muhâkemeti'l-Ahmedeyn. İbn Teymiyye'yi tenkit eden İbn Hacer el-Heytemî'ye reddiye olarak kaleme alınan, Kitap ve Sünnet'e bağlı kalmanın gerekliliğini vurgulayan bu eser birkaç defa basılmıştır (Kahire 1278, 1961). Cilâü'l-ayneyn Safiyyüddin el-Hanefî el-Buhârî'nin el-Ğavlü'l-celî fî tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye el-Hanbelî'si ve Muhammed Sıddık Han'ın el-İntikâdü'r-racîh fî şerhi'l-itişkâdi's-şâhîh'i ile birlikte de yayımlanmıştır (Kahire 1292).

dokuzuncu yüzyılın başlarında Bağdat'ta Vahhâbî doktrinini yaymış olan El-Suveydî, ve önde gelen müritlerinden biri olan Nu'mân'ın babası ebû el-Thanâ' al-Alûsî'; ayrıca, on sekizinci yüzyılın Babür Hindistan'ı çökerken dinî öğrenmenin kodlayıcısı Delhi'den Şâhî Walîallâh ve on dokuzuncu yüzyıl Yemen'inden Kuran-ı Kerim İmamı'nın Zeydî müctehidi Muhammed ibn 'Alî el-Şavkânî. Son ikisi, ehl-i Hadîs hareketinin öncüleriydi.

Nu'mân el-Alusî kitabında, Ahmed ibn Teymiyye'nin Sufizmi değil, sadece inançları ve uygulamalarıyla Kuran ve Sünnete karşı çıkan sufileri kastettiğini göstermeye çalışmaktadır. İbn Arabî'ye karşı acımasız saldırıları ile ilgili olarak, Nu'mân, İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'nin görüşlerine karşı çıkan birçok büyük bilim adamından sadece bir tanesi olduğunu öne sürerek ona yönelen eleştirileri en aza indirmeye çalışır. Kendisinin, Şeyh el-Ekber ile ilgili iyi bir görüşe sahip olan akademisyenler grubuna dahil olduğunu da sözlerine ekler: Şeriatla çelişen kitaplarının okunmasını yasaklar. Benzer şekilde Nu'mân, İbn Teymiyye'nin, peygamberlerin ve salih kimselerin şefaati (tawassul, istighâtha)'ni aramaya karşı değil, sadece insanlarla Allah arasında arabuluculuk (vesile) yapmalarına karşı olduğu görüşünü benimsemekteydi. Ona göre Şeyh el-İslâm da maksadı göz önünde bulundurarak diğer peygamberlerin ve azizlerin mezarları da dahil olmak

üzere Peygamberin Medine'deki mezarının ziyaretini onaylamaktaydı. Nu'mân işaret etmektedir ki, bugün ziyaret edilen zatlar için altın ve gümüş mabetler inşa etmek, perdeler asmak ve bunları öpmek gibi şeyler günahtır.

İbn Teymiyye'nin felsefeye, rasyonalist Mu'tezile'ye, Eş'arî kelim'a ve Şia'ya karşı eleştirel tutumlarını savunmasında, Nu'mân Hayr al-Dîn el-Alusî tarafından benzer stratejiler kullanılmaktadır. Fıkıh alanında, gündeme getirdiği en önemli konu ictihâd ve taklîd'dir. Nu'mân, doğru hükmü bulmak için “çaba”nın önemini vurgulayan geleneksel biçiminden açık bir biçimde, müctehidi bilimi kavrama yeteneğine; akıl denilen bu yeteneğe sahip olan mantıklı bir bilgin (al-bâligh al-'âqil) olarak tanımlar. Bu noktada, Kuran'a ve hadislere direkt güvenme lehine mezhep kurucularına körü körüne benzeşmesi gibi İbn Teymiyye ve İbn Arabî tarafından yapılan reddetmelerden bahseder.

Kutsal metinlere doğrudan bağlılık ve içlerinde kökü olmayan Tasavvufî uygulamaların reddedilmesi meselelerinin birleşmesinin altında, Nu'mân el-Alusî'nin Sıddık Hasan Han'a gönderdiği “the protected fortress of the *salafîyyin* and of all Unitarians.”da, Hâlidî'nin rabîta pratiği ile ilgili sorusunun altını çizer. Rabîta, Nakşibendiyye'de ve diğer Sufî tarikatlarda tanınmış bir mistik pratikti.

Şeyh Hâlid, kendi yolunu pekiştirme çabasının bir parçası olarak, bütün Hâlidî müritlerinin gerçek rehberlerine değil, onların kalplerini doğrudan kendisine bağladığını söyleyerek bu uygulamada özel bir yenilik başlattı. Nu'mân'ın sorusu bu yeniliğe yönelikti. Rabıtayı müridin Allah'ı her hatırlayışında şeyhinin varlığını yanındaymış gibi tasavvur etmesi ve bu hayali yüreğinde muhafaza etmesi olarak tanımlayan Alusi, böyle bir uygulamaya Kuran ve Sünnet tarafından izin verilip verilmeyeceğini ya da bunun sadece bir putperestlik veya yanlış yönlendirmeye dayanan bir yenilik olup olmadığını sorgular. Öncelikle Şâhî Walîallâh'e dayanan Hasan Hân'ın cevabı, rabıta'nın gerçekten de yeniden keşfedilebilir bir teklif olmasıydı ki bu da Kutsal Metinlerde hiçbir dayanağı olmayan diğer bütün Sufi yenilikler gibi ele alınmalıydı. Nu'mân el-Alûsî için bu, Hâlidîyye'yi diskalifiye etmek için gerekli bir açıklamaydı.

### **On dokuzuncu Yüzyıl Bağdat'ında Selefi - Hâlidî İlişkileri**

Irak, hem Selefiyye hem de Hâlidîyye'nin beşiği idi. İki eğilim, asıl öğretmenleri arasında hem el-Suveydî hem de Şeyh Hâlid'in sayıldığı ebû al-Thanâ Mahmûd al-Alûsî (1802-1854) 'nin açıklamalarında birleştirilmiştir. el-Suveydî,



Vahhâbî'nin öğretileri ve hedefleri tarafından etkilenmiş olan aralarında hadis alimlerinin yer aldığı önde gelen bir Bağdadlı aileden gelmekteydi<sup>3</sup>. Kendisi siyasetin rüzgarına kapıldı ve Memlûk valisi Küçük Süleymân Pâşâ'nın (1807-1810) yakın danışmanı olarak onu İstanbul'dan daha fazla bağımsız hareket etmesi için teşvik etti. Bu yüzden Suveydî, Vahhabî'nin Osmanlılar karşısında yerleştirilmiş bir kimlik duygusu yaratma tavırları üzerinde yoğunlaşmış görünmektedir; bu, nihayetinde valinin ölümüne ve kendisinin zulüm görmesine ve Şam'dan nihai olarak ayrılmasına yol açmıştır. Hayatının daha sonraki bir aşamasında Suveydi hakkında yazan Abû al-Thanâ, Vahhâbî yönlerini inkar etmeyi ve onun yerine bir Selefî olarak tanımlamayı tercih etmiştir.

Abu al-Thanâ'l-Alûsî'nin diğer büyük öğretmeni olan Diyâ'l-în Hâlid, Suveydî'nin düşüşünden bir yıl sonra, 1811'de Şahrizur ilçesinden Bağdat'a gelen bir Kürt'tü. Hâlid o sıralarda Nakşibendi-Müceddidî yolunda eğitim gördüğü Hindistan'dan dönmüş ve Delhi lideri Şam Ghulâm 'Alî'den tam bir hilafet almıştı. Bağdat'ta, kayda değer Haydarî ailesinin koruması altına girmiş ve birçok ulema ve devlet adamını etkisi altına

---

<sup>3</sup> Hülâgû'nun Bağdat'ı istilâsı üzerine oradan göç edip Fırat nehri üzerindeki Âlûs adasına yerleşmiş olduğu için Âlûsî nisbesiyle anılan ve birçok âlim ve edip yetiştiren bir aile.

alabilmişti. Sadece Alûsî'nin değil, el-Suveydî'nin oğlu bile bunların arasındaydı. Hâlid'i harekete geçiren, Osmanlı Devletinin Hindistan'daki Babür muhatabının ayak izlerini takip edeceği ve dinini görmezden geleceği için parçalanacağı korkusu idi ve o aynı zamanda açıkça Vahhâbîlere karşı düşmanca davranmaktaydı. Bağdadlı din adamları ve yeni vâlî Sa'îd Pâşâ için, Şeyh Hâlid daha sonra tam tersi, emperyal yönelimi temsil ediyor gibi görünüyor. Halidiyye'nin Osmanlı başkentine ve diğer büyük şehirlere yayılması yine de yetkililerin endişelerini celbetti. Sonuç olarak, Hâlid'in 1820'de son Memlûk valisi, Dâvûd Pâşâ (1817-1831) döneminde Bağdat'a dönmesinden sonra maruz kaldığı gözaltı, 1822 yılında Şam'a gitmesine yol açtı.

Abû al-Thanâ 'el-Alûsî, Hanefî okuluna geçerken Bağdat'a dönmüş olan bir ulema ailesinden gelmekteydi. Kariyerine kentteki birçok cami ve medresede mütevazî bir öğretmen olarak başladı. 1831'de Irak'ta merkezi Osmanlı hakimiyetinin restorasyonu ve bir sonraki yıl Bağdat'ta patlak veren halk ayaklanmasının ardından, Abû al-Thanâ, başlangıçta Nakşibendî arkadaşları onu kurtarıncaya kadar hükümetin bir rakibi olarak işaretlenmişti. Bundan üç yıl sonra, Alûsî, ordu komutanı vali 'Alî Rıza Pâşâ (1831-1842) tarafından, Hanefî müftülüğü görevine atandı ve onu ödüllendiren Marjân vakfını kabul etti. Yeni müftü, bütün Müslümanların Sultan'a itaat etmeleri ve Şii siyaset teorisini çürütmeleri

üzerine genişleyen bir çalışma yaptı. Ancak, bir sonraki vali olan Necîb Pâşâ (1842-1849) tarafından 1847'de müftülük görevinden el çektiler ve onun gözde resmi durumuna son verildi.

1835'te Abû al-Thanâ'l-Alûsî'nin resmi ilerleyişi ve 1842'den sonra kesintiye uğraması, eski Hâlidî yoldaşları ile olan ilişkilerini olumsuz yönde etkiledi. Bağdat'taki diğer Sufî tarikatları gibi, artık Abdülkadir el-Müşâhidî ve Muhammed el-Cedîd'in çifte önderliği altında bulunan Nakşibendiyye-Hâlidîyye, hem son Memlûklerin hem de Alî Rıza'nın yönetimleri altında resmen dikkati çekmekteydi. Onların talihleri, kendisi de Tanzimat döneminin (1839-1856) başlarında birçok seçkin bürokrat gibi, Hâlidîyye'ye bağlı olan Necîb Pâşâ'nın idaresinde yeniden canlandı. Bu birliktelik ve kardeşlik için valinin inşa ettiği görkemli bina Abû al-Thanâ'nın, Hâlidî şeyhlerin, onu reddetme kararının arkasında olduğuna inanmasına götürür ve sonuç olarak, onlara bir mektup yazar. Alûsî'nin Şeyh-Hâlid'e olan büyük hayranlığı hiçbir zaman azalmamasına rağmen, ardıllarına olan hoşnutsuzluğu ısrarlı olur. Bu durum, haklarını geri almak için 1851'de İstanbul'a yaptığı yolculuğun değerlendirmesi olan ve içinde o sıralarda Osmanlı başkentinde bulunan Halid'in asıl halefi çıkarcı ve açgözlü 'Abdül-Fettâh al- Akri'yi ironik bir şekilde tasvir ettiği rihla'da görülür. el-Thanâ'nın

ayrılışından kısa bir süre önce tamamlamış olduğu tefsirinin daha sonraki bölümlerinde el Thana'nın kullandığı ve sufizm karşıtı söylem giderek artan şekilde daha fazla görülmektedir.

Genç nesilden iki Bağdadi Hâlidî, Abû al-Thanâ'l-Alûsî'nin görüşlerini çürütmeyi üzerlerine aldı. Bunlardan ilki, ilk olarak Hâlidî'yi şehre ve Muşâhidi'nin bir müritine tanıtan ulema ailesinden İbrâhîm Fasîh el-Haydarî'dir (1820-1886). Onun mektubu, tarikatın büyüklerinin resmî tepkisini temsil ediyor gibi görünmektedir. İkincisi, al-Thanâ'nın ölümünden bir süre sonra eleştirisini ortaya koyan Müşahidi'nin bir başka müridi; alçak gönüllü bir zemine sahip Dâvûd ibn Süleymân ibn Circîs (1812 / 1816-1881) idi. İbn Circîs, yazısında, özellikle hadislere dayanarak, sadece yaşamları boyunca değil, aynı zamanda ölümlerinden sonra da peygamberler ve veliler aracılığıyla yardım için Tanrı'ya müracaata ve bu insanların ve gerçekte herhangi bir objenin Allah'a ulaşmak için bir vasıta olarak kullanılabileceğine izin verildiğini ispatlama derdindeydi.

Gerçekten de herhangi bir nesne, Allah'a bir arabulucu (tawassut) olarak kullanılabilir. Bununla birlikte, Abu al-Thanâ'l-Alûsî'nin İstanbul'dan dönüşünü müteakip, Hâlidîlerle olan ihtilafın azaldığı görülmektedir. Barışa temelde 1862 yılında,

Bağdat'ın lider Halidi şeyhi Abd el-Ghafur el-Muşâhidî'nin ölümünün ardından 1854 yılında babasının ölümünden sonra oğlu Nu'man (1836-1899)'ın ilk günlerinde de devam edildi. İkincisinin ölümü, tarikatın ardı ardına içsel bir mücadelesiyle sonuçlanmış gibi görünmekteydi; bu da neticede yalnızca Abdul-Fettah el-Aqrî'nin İstanbul'dan dönerek Hâlidî postunun başına geçmesiyle çözülebilirdi. Bu yıllar zarfında İbrâhîm el-Haydarî, batı yönelimli geç Tanzimat yönetimi (1856-1871)'ndeki çeşitli Osmanlı kentlerinde bir dizi resmi görev alırken, 1840'larda Haremeyn'de kapsamlı bir İslami eğitim almış olan Dâvûd ibn Circîs ise uygun bir dini pozisyon arayışı içinde Arap illerini dolaşmaktaydı. Bağdat'a dönen ikincisi sonunda zaviyeyi kendi adına yürütme görevini almış olan Akri'ye başarılı şekilde yaklaştı. İbn Circîs'in Rihle'sinde alaycı ifade kullanmış olan abu'l Thana hakkındaki yazısının Akri ile anlaşmasıyla ilintili olduğu görülüyor. Nu'mân, İbn Circîs'in babasına yönelik iddialarına derhal cevap verecekti, ama 1860'ların çoğunda Osmanlı İmparatorluğu'nun çeşitli şehirlerinde kadı olarak hareket ederken Bağdat'tan uzakta idi.

Daha temel bir faktör ise, yani Irak'ta canlandırılan Şii propaganda 1850'lerde ve 1860'ların çoğunda Bağdadi din adamları arasında hakim olan göreceli barışı destekler. Bu faktör, İbrâhîm Fasîh el-

Haydarî'nin, yukarıda sözü edilen 'Unwân al-majd fî bayân ahwâl Baghdâd ve Basra wa-Najd' isimli tezinde ortaya çıkar. 1869 yılında ortaya çıkan bu eserin açıklanan amacı, üç bölgenin bir hesabını vermektir, ama bunun ötesinde yaptığı uzun giriş bölümünde yönetime güney Irak aşiretleri arasında süratle yayılan şia hakkında yazarın dikkat çekmesiydi. Hükümete yönelen uzun giriş bölümünde, Haydarî, sonraki Tanzimat reformlarının mimarları olan Ali ve Fuat Paşalar tarafından Batıdan getirilen yeni ilerleme ve eşitlik ideallerini imparatorluğun adalet ve vatandaşlarda itaat görevi kavramlarında merkezleşen İslam'ın geleneksel siyaset teorisiyle birleştirir. Bizim açımızdan daha da anlamlı olanı, Haydarî'nin Vahhâbîler hakkındaki hoşgörülü düşünceleridir. İbn Circis'in tam aksine, onların o bölgede Şia'nın genişlemesini önleyen davalarını ve Necd kabileleri arasında kurdukları barış ve düzeni övüyor. Bu çerçevede, Müslümanlara karşı Tekfir kullanımına ek olarak Sultana karşı "Vahabi tarikatı" (böyle yazılmış!) isyanını saf hata olarak reddetmeye hazırdır ve onların gerçekten tevessül ve kabir ziyaretini kınadıklarına inanmayı reddeder. Bunlara karşı, Haydarî, tekfire başvurmaksızın da'va'nın önemini sürdüren ikinci Vahhâbî devletinin yöneticileri olan bu "iyi Hanbelîler"i; Türkî ve Faysal'ın sahip oldukları değerleri vurgular.

## **Nakşibendi Ortodoks Cevabı**

Nu'mân Hayr al-Dîn al-Alusî ile Bağdat'taki yeni nesil Hâlidî liderleri arasındaki ilişkiler 1870'lerde daha da kötüleşir. Osmanlı İmparatorluğu'nda, bu yıllar genel olarak, 1871'de Alî Pâşâ'nın ölümünü izleyen şiddetli bir politik ve ideolojik mücadele ile işaretlenmektedir ve II. Abdülhamid'in 1876-8'de İslama bağlı otokratik rejiminin kurulmasıyla sonuçlanır. Irak'ta, bu mücadele tam olarak, Haydarî'nin bölgenin değerlendirilmesini yazmasıyla geç dönem Tanzimat devlet adamlarının sağ kolu olan enerjik Vali Midhat Paşâ (1869-1872)'nin istifa etmeye zorlandığında hissedilmiştir. İstifası, 1840'larda Abû al-Thanâ al-Alûsî'yi taciz eden vali Necîb Pâşâ'nın oğlu, Sultanın imtiyazlı destekçisi ve bilahare sadrazam olan Mahmûd Nedîm Pâşâ'ya verilmiştir. Bu durum, açıkça o sıralarda, kendisini yazıya adamak için görevlerini bırakmış olan Nu'mân'ın biyografilerinin kısa ve öz ifadesinin bağlamıdır.

Hâlidî tarafında değişiklik, İbrâhîm Fasîh al-Haydarî nin 1875'te ortaya çıkan al-Majd al-tâlid fî manâqîb al-Shaykh Khâlid, isimli diğer büyük eserinde kendini gösterir. Hâlid'in bu biyografisinde, Hâlidî ilkelerinin açıklamasından önce ve sayısız milletvekilleri hakkında kısa notlar izledikten sonra,

Haydarî'nin, Nakşibendî yolunun Kuran'a ve Sünnete sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve onun ilahiyatçı duruşunda Şeyh Hâlid'in de gerçekten bir Selefi olduğunu vurgulayarak ihlali önlemeye çalıştığı görünüyor. İbrâhîm el-Haydarî'nin uzlaşmacı tonu Bağdat'taki Nakşibendiyye'nin baş kahramanı Abdülfettah el Akri'nin ölümünden sonra şehirdeki Halidi zaviyesinin hakiki şeyhi olarak kendisini ilan etmiş olan Davud ibn Circis için düpedüz kabul edilemezdi. İbn Circis'in o yıllarda kaleme aldığı bazı yazılar, Hâlidîler ile Selefiler arasındaki tartışmayı tekrar alevlendirdi. Görünüşe göre, 1870'lerin ilk yarısında yazılmış olan iki yazı, bir kez daha "Vahhâbîlerin" Sufi karşıtı tutumlarına değinmiştir. Bunlardan birinde İbn Circis, Selefileri zamanımızda ehli sünnete ve mezhebe muhalif gözüken ve böylelikle ümmeti yanlış yola sevk eden ve dolayısıyla ümmeti yanıltmak ve [iman edenlerin] hayatlarını ve mallarını sadece hayal kırıklığı yaratabilecek şüphe uyandırmak suretiyle yitirmelerine yol açan insanlar olarak karakterize eder. Bu çalışmada peygamberlerden ve evliyadan yardım istemek lehine argümanlarını daha ayrıntılı olarak yinelemekte ve bu mübarek insanların mezarlarında yaşamayı sürdürdüğünü ve inananların adına (tashaffu), gerçek hareket edenin Tanrı olduğunu bildiğini vurgulamaktadır. Diğer tezinde, İbn Circis, Vahhâbîlerin, İbn-i Abdül Vâhhâb ve onun



takipçileri İbn Teymiyye ve İbn El-Kerim'in, tevessülü asla böyle kınamamış olduğu ve bu konularda tekfir kullanımına kesinlikle karşı çıkmış oldukları iddialarının aksini kışkırttığını ve ispatlamaya çalıştıkları ayrışma ve baştan çıkarmalarını göstermeye çalışır. İbn Circis'in Müslümanlar arasındaki uyumun ilan edilmiş restore etme amacına rağmen o, Peygamberin iddia ettiği söylenen 'Necid'in bütün şokların ve isyanların kaynağı olduğunun ileri sürüldüğü ve şeytanın boynuzunun ve Deccalin orada görünür olacağı' hadisinden iktibas yapmaktan kaçınmaz.

1876'da Dâvûd ibn Circis tarafından terkip edilen üçüncü eleştiri, esas olarak Vahhabi'nin çağdaş takipçilerine değil, Sıddık Hasan Hân ve ehl-i Hadîs hareketine karşı yöneltilmiştir. Hintli öğrencilerinden birisi İbn Circis'i bilgilendirir ki, "aralarında mutlak ictihâd [iddiası] hakkı olduğunu iddia eden, dört mezhebe başvurmak zorunda olmayan... Tanrı'nın yüceltildiği ve Hz. Peygamberin Kuran'a ve sünnete doğrudan itimat eden insanlara onları takip etmelerini yasakladığı insanlar" vardır. Önceki risalelerinin aksine, İbn Circis bu eleştirisinde esasen daha sonra uzlaşma ilkesine olan icma (konsensüs) yanı sıra otoritelere, özellikle Kur'an müfessirlerine ve fıkhi nazariyecilere güvenir. Bu esaslar doğrultusunda, kutsal kitapla ilgili fıkhi okulların kurucularının üstün nitelikleri sayesinde, onların kurallarını taklit etmenin

mecburi hale geldiği, onlardan sonra cehalet ve kötülük hakim hale gelirken mutlak içtihadın engellendiği, günümüzde müctehid gibi hareket edenlerin atalarının yolunu (selef) sürdüren ümmetin alimlerinden kendilerini ayrı tuttukları düşüncesini muhafaza eder. İbn Circis'e göre, mezhepleri reddetmeleri dolayısıyla Vahhabi olarak bilinen bu iddia sahipleri ile orijinal Vahhabiye arasındaki farklılık, onları ebu el Thana el Alusi'ye daha fazla yaklaştıran iki doktrinal meselede kendini gösterir. Bu noktalar, ölülerin canlı olduğuna ve Tanrı'nın lütfunu mezarlarında aktarmaya devam ettiğine ve insanın kendi işlerinden tamamen sorumlu olduğu görüşünün benimsenmesine inanmayı reddetmekle ilgiliydi.

Nu'mân Hayr el-Alusî'nin 1878'in sonlarında Hacc'a doğru yola çıktığında, babasının Kur'an tefsirini yayınlamak için Kahire'den geçerken İbn Circis'in iddialarından habersiz olduğuna inanmak zor. Burada, ilk elden Sıddık Hasan Hân'ın derinden etkilendiği bilimsel ve reformist görüşleriyle tefsîrini inceleme fırsatı vardı. Mekke'de Nu'mân, Hasan Hân'ın ek eserlerine ulaştı ve Bağdat'a dönüşünde onunla uyuşmaya başladı. Mart 1880'de tamamlanan Jilâ 'al-'Aynayn'da, Nu'mân el-Alûsî ibn Circis'i yapıtları saçmalıklarla dolu olan numaracı bir alim olarak sert şekilde alaya alır. Düşmanın içtihâda saldırmasını göz ardı eden Nu'mân, bu şeyhin uzun

zamandan beri tevessülü sevimsiz ve çirkin kimseler ve cansız bedenler aracılığıyla savunduğunu ve daha yakın zamanda İbn Teymiyye'ye iftira atmaya ve yalan söylemeye başlamış olduğunu ileri sürmektedir. Görüldüğü gibi, sonraki iddialar açıkça düzmece olduğundan, İbn Circis'in gerçekte Şeyh el-İslâm'ın bu tür ziyaretleri hiçbir zaman mahkum etmemiş olduğunu göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Yeni kabul edilen fikirlerine karşı gelişen dini muhalefetin bir ifadesi olarak, Numân'ın bu iddialarda bulunurken İbn Teymiyye'yi takip ederek bu meselelerde Seleflerin ortodoksluk sınırlarını aşmadığını göstermeye çalıştığı görülür.

## Sonuç

İbn Teymiyye'nin Sufizmle ilgili popüler uygulamalara karşı sansürlerini kabul ederken, Nu'mân Hayr al-Dîn al-Alûsî, bu düşüncelerde kendisini Vahhâbî yönelimli öğretmeni "Alî el-Suveydî"'yle özdeşleştiren babasının ayak izlerini takip etmekteydi. Görünüşe göre, İbn-i Abdülvâhhab'ın daha sonraki geleneği ve özellikle Selefiyye teriminin ortaya çıktığı militan gayretini değil fakat ataların yoluna geri dönme çağrısını benimseyen Bağdadlı alimlerin çizgisi doğrultusunda idi. Nu'mân'ın ictihâdı desteklemesi, tersine, 1870'lerin sonlarında, İbn Teymiyye'nin Yemenli

akademisyen Muhammad ibn ‘Alî al-Şavkânî yoluyla geçen modern öncesi hayranlarının bir başka çizgisinin izleyicisi olan Hintli ehl-i Hadîs lideri Sıddık Hasan Hân'ın fikirleriyle birleşmiştir. Bu bölünme, içtihad ile ilgili bölümde, “şeyhimiz” Hasan Hân ve “şeyhimiz” Şevkani'nin eserlerine başvururken Nu'mân'ın Sufizm'in yanı sıra felsefe, ilahiyat ve Şiilik gibi konuları ele aldığı ve Abû al-Thanâ'nın Kuran tefsirinden uzun alıntılar içeren Jilâl-Aynayn'da açıkça görülmektedir. İctihad hakkındaki tartışması, Nu'mân'ın yeni yöneliminin; yani Midhat Paşa'nın valiliği sırasında Irak'ta tanıtılan geç dönem Tanzimat reformlarının Batıdan ilham alan fikirlerinin etkisi altında yatan faktöre nedense ihanet eden yeni bir vurgu ile öncelenmiştir. Bu nedenle, modern Selefi eğilimin ortaya çıkmasına işaret eden ictihad pratiğinin bireysel akıl yürütme olarak yeniden formüle edilmesi ve evliyanın yalnızca islam dışı değil, aynı zamanda irrasyonel olarak reddedilmesidir. Bu reform, Hamîd rejiminin kurulmasıyla aynı zamana denk geldi.

Vahhâbî-Selefi meydan okumasına Ortodoks Sufi'nin tepkisi Irak'ta Nakşibendî tarikatı tarafından yönetildi; bu da on dokuzuncu yüzyılın başlarında Şeyh Hâlid'in eseriyle pekiştirildi. Tamamlayıcı Nakşibendi eylemci eğilimini yansıtan tepki, hem Selefi inancındaki gelişmelere hem de değişen yerel ve imparatorluk koşullarına yönelik tartışmalar

sırasında düzeltildi. 1840'lardan itibaren, tartışmanın erken safhalarında, İbrâhîm el-Haydarî ve onu takip eden Dâvûd ibn Circis, kötüye kullanımların mezar ziyaretleri ile ilgili popüler uygulamalara kaymasına rağmen, ölü evliya kadar yaşayanların da ortalama mümin ile Allah arasındaki asıl araçlar olduğu geleneksel postülasını yinelemiştir. 1870'lerde, Irak'ta Batı rasyonalist düşünme tarzının girişinin ardından ve bireysel akıl yürütme talebinin eşzamanlı olarak ortaya çıkmasıyla birlikte İbn Circis, savunmasını tüm Müslüman geleneğine genişletti. Onun yeni stratejisi, kendisini “el-Nakşibendî-Hâlidî” olarak tanımladığı önceki yazılarından farklı olarak, en sonuncusunda “Şeyh el-İslâm” ve “sünnetin koruyucusu” olarak anılmakta olduğu gerçeğinde yansımıştır. Aynı şekilde, takipçilerinin kendisinden sonra oluşturduğu biyografik yazılarda, onun Halidi yönü detaylı şekilde açıklanırken özellikle de hadis alanında vurgulanan İbn Circis'in bilimsel değerleridir. Selefî eleştirisi açısından evliyaya taparcasına ibadet ve ictihâda yönelik geleneksel tutumların muhafazakar bir şekilde yeniden dile getirilmesi, Nakşibendiyye'nin modern bir ortodoksluk kavramının oluşumuna katkısını göstermektedir.

Nu'mân Hayr al-Dîn al-Alûsî'nin 1881'de Hâlidinin rabîta pratiğine yönelik saldırısı, Bağdat'ın Selefileri ile Sufi muhalifleri arasında devam eden

tartışmalarda yeni bir zirveyi temsil ediyordu. Önceki durumlarda olduğu gibi, yeni bir modus vivendi (yaşam tarzı) tarafından takip edildi. Tartışma, esas olarak, 1882'de Dâvûd ibn Circîs'in ölümüyle Bağdadi Hâlidîyye'nin önderliğinde bir boşluk bırakmasından kaynaklanıyordu. Bu boşluk, ancak genç yardımcısı Muhammed Sa'îd (1861-1920) tarafından kademeli olarak doldurulmuştu; ancak bu kişi, Merkez Kürdistan'daki Şeyh 'Umar Diyâ' al-Dîn'den ikinci bir yetki almaya zorlandı. Dahası, Sa'îd'in Irak'taki lider Arap Hâlidî üstadı olarak ortaya çıkması, Hamidçi rejimin ülkede Şiilerin sürmekte olan yayılmasını içermeye kampanyasına dahil edilmesinden sonra kolaylaştırılmıştır. Nu'mân el-Alûsî, onun adına, 1882'de babasına öykünerek haklarını yeniden kazanmak için İstanbul'a gitti. Suriye'deki benzer düşüncenin yeni mahkumiyetlerinden etkilendiğini, ancak Osmanlı başkentinde geçirdiği iki yıl boyunca, onları tehlikeye atmak zorunda bırakarak, halktan esinlenen Süfî şeyh Abî el-Hudâ'l-Sayyâdî'nin yardımını istemek zorundaydı. Böylelikle, Nu'mân Marjân okulunu ve Bağdat'ın baş din öğretmeni onursal unvanını yeniden kazanabildi ve bunu 1899 yılında ölümüne kadar korudu.

Geleneksel Tasavvuf eleştirisi ve bireysel akıl yürütmenin desteklenmesi Nu'mân'ın yeğeni Mahmud Şadır el-Alûsî (1857-1924) tarafından

yeniden canlandırılrsa da, Selefi-Nakşibendi tartışmasının odağı 1880'lerden itibaren Şam'a kaydı; burası reformist vali Midhat Paşa'nın istifasıyla ortaya çıkan Bağdat'taki durumdan farklı değildi. Burada Şeyh Hâlid'in yeğeni Esad el-Sâhib, Nu'mân al-Alûsî'nin Hâlidî rabıtaya saldırısına cevap vermeyi üstlendi. 1887'de yayınladığı uzun çalışmasında Sâhib, bu uygulamayı büyük ölçüde Müslüman ortodoksluğun bir özeti şeklinde sunarak İbn Circis'in yolunu, açıkça izlemekteydi. Selefi mesajın Arap dünyasının diğer bölgelerine yayılmaya başladığı o zamana kadar İbn Teymiyye'nin eserlerine olan ilgi, Şam'daki reformist ulema arasında çoktan canlanmıştı.